61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 19 10 MAI 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER	Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Directeur	Codirecteur

BIBLE ET SCIENCE

Au cours des dernières conférences [1], des savants et des philosophes ont exposé devant vous, en termes de spécialistes, quelques-uns des problèmes capitaux qui sollicitent l'homme moderne : problème des origines du monde matériel, du monde vivant et du monde humain. Aujourd'hui, un bibliste — dans les limites de sa compétence propre et aussi avec la fierté secrète de son métier qui l'installe dans la parole de Dieu — un bibliste veut vous rappeler que ces problèmes se sont posés depuis bien longtemps, et que la Bible y a donné une réponse essentielle, dont le temps n'a point émoussé la valeur, puisque, selon le mot de Léon XIII, on trouve en ce Livre les « lettres » que Dieu veut bien nous adresser, la Révélation qu'il lui a plu de nous communiquer, moins sans doute pour apaiser nos curiosités que pour nous permettre de marcher sans angoisse, avec optimisme et certitude, dans ce que le psalmiste appelle les « sentiers de la vie ».

I. — « Non multi sapientes... »

Enoncer cela, c'est déjà définir le climat biblique. L'Hébreu de l'ancien temps n'est pas un philosophe, et l'ensemble des écrivains sacrés pourrait faire siennes les paroles de Ben Sirah, qui, en définitive, sont l'aveu d'une impuissance assez foncière :

Ce qui est trop merveilleux pour toi, ne le scrute pas ;
Et ce qui t'est caché, ne le recherche pas :
Examine seulement ce sur quoi tu as reçu pouvoir.
Et ne t'occupe pas des choses mystérieuses ;
Ne t'évertue pas à ce qui dépasse tes forces ;
Car il t'a déjà été montré plus que tu ne peux embrasser.
Nombreuses sont les pensées des hommes,
Et les fausses imaginations trompent :
Un esprit présomptueux aura une mauvaise fin [2].

Un esprit présomptueux ? Comprenez : le philosophe aux systèmes audacieux. On est au IIe siècle et Alexandrie toute proche se pique de porter le flambeau de la pensée. Ce petit bourgeois de Jérusalem, cloîtré dans la tradition, est un réactionnaire, je le sais. Mais un siècle plus tôt, un autre, qui s'est frotté de stoïcisme et qui passe pour un penseur, *Qohelet*, n'arrive point en partant d'observations et expériences multiples, à esquisser une théorie cohérente de la vie. Les Hébreux n'eurent pas la tête philosophique. Et pas davantage la tête scientifique. Tard venus dans un monde de civilisation supérieure, ils s'en sont assimilé les techniques agricoles, artisanales, médicales : mais cela n'engageait de leur part aucun effort spéculatif ; l'admirable essor de l'astronomie babylonienne et le progrès mathématique qui y était lié n'intéressèrent point le peuple de Yahvé, car tout cela, en fin de compte, ne pouvait s'isoler des recherches et prévisions astrologiques, que la religion de Yahvé prohibait sévèrement ; le mythe cosmogonique de même provenance, sorte de « métaphysique avant la lettre » comme on l'a dit, et dont l'Ecole Ionienne, un jour, exprimera le contenu en termes rationnels, fera horreur à Israël qui n'en conservera que des bribes sans venin et sans portée. Bref, la Bible n'atteste, au plan de la Science au sens moderne, qu'il s'agisse de l'observation ou de l'hypothèse, rien d'original ou de génial. Dieu aurait pu facilement choisir pour transmettre son message un peuple mieux équipé intellectuellement : mais peut-être ce message nous fût-il arrivé plus encombré, plus surchargé et moins pur. Là aussi se vérifie le mot profond de S. Paul : « *Infirma mundi elegit Deus ut fortia quæque confundat* » [3].

Car, à cette pauvreté fut confié le dessein de Dieu. C'est à Israël, proclame fièrement S. Paul, qu'appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les patriarches, et c'est de lui qu'est issu le Christ. Voilà la grandeur hors de pair de ce peuple ouvert à Dieu par l'intensité de sa prière, la succession de ses épreuves, l'autorité de ses prophètes et l'émergence progressive de ses éléments qualitatifs. Ce peuple qui ne trouve pas ses bases en lui-même, est tout accueil à une Révélation dont il vit avant même de la formuler en une langue concrète, chaude, simple et lyrique, étrangement adaptée à son objet. Cette Révélation, c'est que le Dieu unique et moral s'est engagé dans l'histoire de l'humanité. Il s'est fait connaître et nous a dit notre relation à Lui, notre destinée, la voie à suivre, notre péché. Du coup, l'histoire est devenue un itinéraire spirituel, a pris un sens, et toute la Bible témoigne d'une aspiration à ce définitif qu'on appelle le Salut : « Qui connaît Dieu, pressent l'avenir de Dieu » [4]. Du coup — et c'est là une intuition biblique originale — a été brisée la conception du temps cyclique où s'enfermait la pensée des Anciens. Désormais, Dieu porte l'histoire, elle devient l'épiphanie constante de sa présence, et les « venues » divines — bénéfiques

[1] Conférence donnée à Paris, le 15 mars 1951, à la Maison de la Chimie, sous la présidence de S. Exc. Mgr Feltin, dans la série des *Grandes conférences de l'Institut Catholique*.

[2] Eccli. III, 20-24 (hébreu).

[3] I Cor., I, 26.

[4] Eichrodt, *Theologie des A. T.*, t. I, 4e éd., Berlin, 1950, p. 257.

ou irritées — sont comme des annonces obscures de l'Incarnation, qui inaugure les « derniers temps ». Cette vision religieuse projette sa lumière sur les origines elles-mêmes. Le dessein de Dieu y apparaît centré sur l'homme pour qui le monde a été créé, et qui, dès ses premiers pas fut appelé au salut. Tel est le message biblique : *l'épopée de l'homme considéré dans sa dimension spirituelle.*

Sans avoir encore expressément abordé le sujet de cette conférence, il nous semble en avoir déjà donné l'orientation essentielle. Aux problèmes énoncés tout à l'heure, plusieurs genres de connaissances apportaient leur réponse. Celle de la Bible n'est pas sur le plan des autres. Et il faut montrer comment toutes s'articulent, sans coïncidence ni heurt.

II. — Procès du concordisme

Sans coïncidence d'abord, et c'est le vieux procès du concordisme qu'il faut reprendre.

Le concordisme prétend ajuster à tout prix les données bibliques et les résultats des sciences humaines, réaliser l'accord parfait des plus récentes hypothèses avec les perspectives des Livres Saints. Le manifeste de l'Ecole fut signé en 1878 par l'abbé Moigno [5] : 1500 pages étranges écrites par un Pic de la Mirandole au petit pied, enfermé en son cabinet à revues. Pages bourrées de références indigestes et agrémentées de morceaux de bravoure, de paralogismes et des pires confusions. « Il est clairement établi, y lit-on, comme l'avait dit avant nous le grand Ampère, que Moyse avait dans les sciences une instruction aussi profonde que celle de notre siècle — ou qu'il était divinement inspiré ». Et de célébrer « ce coup d'œil de génie qui devine les mystères de la nature, en harmonie avec les oracles de la science la plus avancée ». Le manifeste date un peu, mais l'attitude concordiste a des racines trop profondes pour ne pas résister à tous les échecs et à tous les avertissements. Ni le ridicule ni l'autorité ne l'ont tuée. Ce culte touchant de la vérité biblique, conçue comme totalitaire et suffisante, cette sécurité d'avoir à sa portée, en un langage parfois voilé, une révélation scientifique, se sont exprimés en formules reposantes. « La Genèse suffit pour savoir comment le monde a commencé » : ainsi opine J. de Maistre en 1810. En 1848, Lacordaire affirme, en pleine chaire de Notre-Dame : « Moyse possédait, quinze siècles avant l'ère chrétienne, une science qui ne devait éclore que trois mille ans plus tard ». Et, dans la plus récente Somme apologétique, datée de 1951, figure cette réflexion pseudépigraphe, qu'on ose encore attribuer malgré tous les démentis, au grand Lapparent : « Si je devais résumer en quarante lignes les acquisitions les plus authentiques de la géologie, je copierais le texte de la Genèse, c'est-à-dire l'histoire de la création du monde, telle que l'a tracée Moyse » [6].

Une rétrospective de l'erreur concordiste ne manquerait pas d'intérêt. On en verrait les commencements dramatiques lors des débats entre Galilée et ses juges qui voyaient affirmée par la Bible la théorie géocentrique qui leur était familière. L'apogée du concordisme semble atteint au XIXe siècle, quand il applique son attention à la question des périodes géologiques. La Bible place l'activité créatrice de Dieu dans un cadre artificiel de six jours. Ne faut-il pas subodorer sous cette présentation une intention profonde ? Il suffirait pour cela de traduire le mot « jour » par « période » de temps indéterminée, et on aurait enfin un cadre accordé à la dignité de Dieu et aux exigences de la science qui se faisait. Ce contre-sens lexicographique commis par le protestant génevois Leduc, fut patronné en France par M. Emery dès 1798, s'étala, par les soins du P. Félix en 1863, dans la chaire de Notre-Dame, et acheva sa carrière dans les gros tomes du *Dictionnaire de la Bible*, où Vigouroux, en 1897, établissait encore une concordance parfaite entre la plus jeune géologie et l'œuvre des six jours. « Ça s'accorde trop bien pour que ce soit vrai ! » disait, goguenard, M. de Foville, un ancien polytechnicien qui s'était fait prêtre de St-Sulpice.

A quoi bon, va-t-on dire, ressusciter de tels souvenirs et rappeler de telles erreurs d'aiguillage ? C'est que la tentative ne manqua pas de reprendre sur un terrain nouveau et plus dangereux : celui de la genèse et du développement de l'humanité. Et l'on se mit en marche vers de nouvelles aventures.

En 1934, le P. de Montcheuil [7] devait ferrailler contre le P. Schmidt, l'ethnologue bien connu, et son traducteur le P. Lemonnyer, qui apercevaient une correspondance entre l'état économique de l'Adam paradisiaque (au stade de la cueillette) et celui des Pygmées considérés comme les peuples de la civilisation la plus primitive. Ainsi nous aurions dans la Genèse une reconstitution tout à fait exacte des débuts du genre humain. — A son tour, en 1945, le P. Buzy ne croyait pas vain d'écraser le concordisme préhistorique qu'il décelait dans l'air [8] ; il rappelait avec force, après le P. Bea, recteur de l'Institut Biblique, que les premiers hommes de la Genèse étaient situés par l'auteur sacré, dans un cadre nettement néolithique, et mieux encore, à l'époque du Bronze, sans qu'il se doute un instant de l'existence même du paléolithique. — Le désir de plier le texte sacré à une hypothèse évolutionniste se discerne en deux ouvrages de Lecomte du Noüy [9], assez cotés dans les milieux religieux. « Il est assez curieux d'observer, écrit-il, que notre théorie recoupe d'une façon frappante le texte sacré. » Sa théorie — que nous ne jugeons pas ici — c'est que dans l'évolution animale, le dernier échelon posséderait déjà les caractères morphologiques de l'homme, mais qu'il se contenterait de la satisfaction de ses appétits physiologiques ; voilà l'homme du chap. Ier de la Genèse, à qui Dieu dit : « croissez et multipliez ». Quant à l'Adam du ch. II, il représenterait un échelon nouveau de

[5] *Les splendeurs de la foi*, 2e éd., 4 tomes. Paris, Blériot, 1881. Moigno eut l'idée de cet ouvrage dès 1851. La partie principale de l'œuvre est contenue dans les t. III et IV (« La révélation et la science »). — Un abrégé a paru en 1884 sous le titre : *Les livres saints et la science. Leur accord parfait* (Paris, Haton). Il est signé : Moigno et Dessailly.

[6] *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, sous la direction de J. de Bivort de La Saudée, Casterman, 1951, p. 156.

[7] *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 325.

[8] *Le concordisme préhistorique ou la fin du concordisme*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 17-26.

[9] *L'avenir de l'esprit*, Paris 1941, p. 230-231 ; *L'homme et sa destinée*, Paris 1948, p. 100-104.

l'évolution, morphologiquement identique au précédent, mais séparé définitivement de l'animal par l'infusion de la conscience, la possession de la liberté et de l'idée morale. Dieu, en effet, lui fait une défense qu'il est libre d'enfreindre. Ainsi nos deux récits, en parfaite séquence chronologique, satisfont pleinement le savant du XX[e] siècle qui a omis, cette fois, de consulter son confrère exégète. Lire dans la Bible la science d'aujourd'hui, ses résultats certains comme ses hypothèses de recherche, c'est là le travail de Sisyphe, pénible et vain, des concordistes. Encore est-il arrivé que le concordisme actuel a pu revêtir une forme plus désuète, et a prétendu ajuster la science à la Bible, l'homme actuel loin d'être le terme d'une évolution, n'étant que le terme d'une déchéance.

Quelle attitude prendre devant ces essais divers, mais d'une inspiration commune ?

Ils proviennent d'une erreur initiale de méthodologie, d'autant plus facile à déceler que nous bénéficions aujourd'hui de l'expérience de nos devanciers, de leurs échecs comme de leurs réussites. Car tous ont été animés du même désir d'étreindre le vrai. Pour y atteindre, dans les problèmes majeurs évoqués au début de cet exposé, plusieurs routes, en effet, doivent converger sans se confondre, plusieurs connaissances ont quelque chose à nous dire dont il faut d'abord respecter l'*autonomie méthodologique*. Pie IX a parlé excellemment, en 1862, dans sa lettre *Gravissimas inter* à l'archevêque de Munich, du « droit qu'a la philosophie d'user de ses principes, de sa méthode et de ses conclusions, comme aussi les autres sciences : son autonomie consistant justement à user de son droit, au point qu'elle n'admette rien qui ne soit le fruit de ses recherches propres, rien qui soit étranger à son domaine »[10]. C'est le même principe d'autonomie méthodologique qu'a rappelé, en 1893, l'encyclique *Providentissimus*, une des deux chartes des études bibliques : « Il n'y aura nul désaccord réel entre le théologien et le savant, tant que l'un et l'autre resteront sur leur terrain propre se gardant bien d'oublier la recommandation de S. Augustin : « ne rien affirmer à la légère et ne point donner l'inconnu pour connu »[1]. Et le même principe est une fois de plus invoqué par la Commission Biblique en 1909 : « L'auteur sacré, en écrivant le premier chapitre de la Genèse, n'a pas eu le dessein de donner un enseignement scientifique sur la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création »[2]. Bref, on ne fera pas dire à un type de connaissance ce qui est l'affaire de tel autre.

Ainsi, les sciences comme la paléontologie et la préhistoire nous renseignent sur l'enracinement de l'homme dans le monde inférieur, à partir des traces — fossiles ou industrielles — qu'il a laissées ; elles arrivent à déterminer très approximativement la date de son apparition ; elles relient cette apparition, sur le plan du conditionnement phénoménal, à une continuité précédente et affirment volontiers comme un fait, mais parfois seulement comme une hypothèse, l'évolution ; la science se contente de dire qu'avec l'apparition de l'homme on se trouve en présence d'une complexité phénoménale originale, d'une émergence. Elle s'arrête là. Devant le même problème, la philosophie, par delà les origines relatives, accède à un ordre de réalité qui échappe à la recherche scientifique, elle interprète cette « émergence » comme le signe d'une transcendance métaphysique qui appelle une intervention du créateur. C'est cette dernière qu'affirme à son tour la Révélation, avec son autorité propre de parole de Dieu.

Le même problème a donc été abordé à des plans différents par trois genres de connaissances. A chacune il revient de défendre son autonomie méthodique, de rejeter, au nom de cette autonomie, tous empiètements des voisines et, par là, d'obliger celles-ci à une autocritique sévère. C'est ainsi que nous attribuons à la science, par rapport aux données bibliques, un véritable *rôle réducteur ;* en dissolvant peu à peu dans les textes ce qui n'y était que représentations imparfaites dans l'ordre scientifique, elle aide la théologie à y cerner plus exactement les affirmations absolues. Ecoutons le P. Bea, sur ce rôle réducteur de la science : « Il y a 70 ans... la Bible était presque notre unique source pour connaître les débuts du genre humain et la première histoire humaine. La situation changea quand les sciences profanes — paléontologie, préhistoire, archéologie, anthropologie — eurent pris leur développement et démontré que notre espèce est beaucoup plus vieille que les 6000 ans de la chronologie biblique ; que les hommes préhistoriques étaient répandus sur le globe presque tout entier ; qu'il existait une culture paléolithique beaucoup plus primitive que celle présentée par les premiers chapitres de la Genèse ; qu'un déluge géographiquement universel se heurtait à des difficultés physiques insurmontables ; que la durée de la vie humaine, au paléolithique et au néolithique, loin d'être supérieure à la nôtre, était probablement inférieure. En somme, concluait le P. Bea, les sciences modernes ont accumulé une telle quantité de difficultés contre l'ancienne interprétation littérale de ces premiers chapitres de la Genèse qu'il n'est plus possible de conserver purement et simplement l'exégèse de nos prédécesseurs »[3]. Cette exégèse n'avait pas toujours vu que des affirmations absolues étaient liées accidentellement à des représentations éphémères, aujourd'hui périmées. Que ces conceptions soient montrées inexactes, la vérité biblique n'en sortira point affaiblie : « l'Esprit Saint qui parlait par les écrivains sacrés n'a point voulu nous enseigner le secret des choses visibles qui ne servaient en rien au salut »[4]. Ainsi s'exprimait S. Augustin qui ajoutait à l'adresse du théologien, la consigne suivante : « Tout ce que les savants pourront démontrer par des méthodes sûres quant à la nature des choses, montrons que ce n'est pas contraire à nos Ecritures ; mais tout ce que leurs constructions personnelles apporteraient de contraire à ces Ecritures, c'est-à-dire à la foi catholique, c'est archi-faux : montrons-le avec maîtrise

[10] Denzinger - Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n° 1674.

[1] D.-B., n° 1947.

[2] D.-B., n° 2127.

[3] *Il problema del Pentateuco e della storia primordiale*, tiré à part de la *Civilta cattolica* du 17 avril 1948, p. 8-9.

[4] D.-B., n° 1947.

ou du moins croyons-le fermement. » C'est, commente Léon XIII, la règle suprême — *summatim est regula* — toutes les fois qu'un débat s'institue entre disciplines ; elles sont aptes à s'articuler dès lors qu'elles restent dans leurs limites.

Une application prudente de nos deux principes — autonomie méthodologique et concours réciproque des connaissances — a trouvé place dans la récente Encyclique *Humani generis*. Après avoir rappelé qu'il y a une distinction entre les faits dûment établis et les hypothèses scientifiques, et repris équivalemment la pensée de S. Augustin, que je viens de citer, Pie XII continue :

« En conséquence l'Eglise n'interdit pas que la théorie de l'évolution, pour autant qu'elle recherche si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante, dans l'état actuel des sciences et de la théologie, soit l'objet de recherches et de discussions, de la part des savants de l'un et l'autre parti, de telle sorte que les raisons qui favorisent ou combattent l'une ou l'autre opinion soient examinées et jugées avec sérieux, modération et mesure ; à la condition toutefois, que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise, à qui le Christ a confié le mandat d'interpréter avec autorité les Ecritures et de protéger la foi. Certains outrepassent cette liberté de discussion en faisant comme si on avait déjà établi, de façon absolument certaine, avec les indices que l'on a trouvés et ce que le raisonnement en a déduit, l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante ; et cela, comme s'il n'y avait rien dans les sources de la révélation divine qui, en ce domaine, impose la plus grande modération et la plus grande prudence. »

Ne faisons pas dire à ce texte plus qu'il ne dit. Il accepte d'ouvrir la porte au transformisme, en rappelant toutefois qu'il n'est encore qu'une hypothèse et qu'en tout cas « la foi catholique nous oblige à maintenir l'immédiate création des âmes par Dieu ». Mais cette hypothèse reste possible et ne paraît pas devoir être exclue par les données de la Révélation. Si une telle hypothèse s'avérait un jour plus contraignante, à sa lumière latérale et par le jeu de son rôle réducteur, on aura mieux compris le vrai sens et cerné les limites exactes d'une affirmation biblique. Tel était, en 1948, l'avis de tel théologien de la Grégorienne, auquel faisait écho le savant P. Marcozzi, en n'hésitant pas à mettre la preuve par les convenances du côté transformiste : « Si le Créateur, dans la formation du corps humain, avait dû observer une certaine hiérarchie des valeurs, il aurait dû se servir, pour former le corps du roi de la création, de la matière la plus élevée, c'est-à-dire celle qui, sans aucun doute, est celle du vivant sensible le plus voisin de l'homme »[5].

Maintenant, brûlant les étapes et supposant la chose acquise, lisons le texte de Genèse II, 7. « Yahvé Elohim forma l'homme de la poussière du sol et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. » L'exégète repérera facilement, dans l'ambiance culturelle d'Israël, les origines de cette représentation ; il fera remarquer que la Bible elle-même en a senti le caractère anthropomorphique et l'a peu à peu évacué : c'est visible quand on passe du chap. II de la Genèse, le plus ancien, au chap. I, le plus récent, où la parole efficiente de Dieu remplace le geste du divin ouvrier. « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image ». L'exégète réfèrera encore la double action de Dieu : façonnage du corps et don du souffle, à une anthropologie qui n'est pas exactement la thomiste pour laquelle c'est l'être humain, dans son unité dernière, qui est atteint par l'acte créateur. L'exégète aura permis du moins d'approcher, par delà les relativismes de l'expression, cette grandiose affirmation : l'homme est une création spéciale de Dieu.

Quel est maintenant le rôle exact de l'affirmation scientifique ? Elle indique l'origine phénoménale du corps, selon laquelle il serait issu de quelque ascendance animale et en continuité biologique avec elle. Elle scrute la trame des phénomènes et y relève une émergence. Nous ne lui demanderons pas d'établir une discontinuité métaphysique, ni de se poser la question de la création : ceci dépasse sa compétence. Nous arrêterons, d'autre part, l'exégète pressé de faire risette à la science et se demandant gravement si, dans notre texte, l'expression « poussière du sol » « peut revêtir un sens « médiat »[6] et « se plier à une interprétation évolutionniste »[7] : ces exégèses ont trop saveur concordiste. Nous tournant maintenant vers la philosophie thomiste, nous lui demanderons d'affirmer, qu'au point de vue métaphysique, le corps de l'homme, en tant qu'humain, doit être dit « concréé » avec l'âme, parce que l'acte créateur atteint cet existant original qu'est l'homme. Et la même philosophie — et théologie — aura achevé sa tâche quand elle aura dégagé le concept de création de toute compromission imaginative : la création est la relation de dépendance totale de la créature par rapport à son Créateur et l'idée n'en est pas liée avec celle de nouveauté ou de rupture dans les phénomènes. L'intervention originale de Dieu n'aurait sans doute pas été plus saisissable aux regards d'un observateur éventuel que l'infusion de l'âme dans l'embryon humain.

La mise au point méthodologique que nous venons d'esquisser dépasse en portée la simple affaire du concordisme, cette pseudo-solution d'un pseudo-problème. Prêter aux Hébreux nos préoccupations scientifiques d'aujourd'hui, n'était-ce pas d'ailleurs une gageure ? Au contraire, l'étude de leurs propres conceptions[8], spontanées ou empruntées, présente cet intérêt de donner un cadre concret et une base à leur pensée religieuse. On se rappelle la représentation cosmique quadripartite : *a*) en haut la voûte céleste toute d'airain supportant des masses d'eaux dans des outres que Dieu ouvre quand il veut la pluie, portant des réservoirs analogues pour la rosée, la grêle et le vent ; la lumière et les ténèbres, fines substances, proviennent aussi de là-haut ; et les étoiles sont des lampadaires accrochés à cette voûte ; — *b*) en bas la terre, vaste île pyramidale ; — *c*) tout autour de la terre, l'abîme sur lequel elle nage ; — *d*) sous la terre et sous l'abîme, le royaume des morts. Cette

[5] Voir *Ami du Clergé* 1949, p. 455, 453.

[6] Marcozzi, cité dans *Ami du Clergé*, 1949, p. 453.

[7] J. Renié, *Les origines de l'humanité*, Lyon, Vitte, 1950, p. 85.

[8] Sur ces conceptions voir A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, trad. Marty, Paris, Payot, 1929, p. 316-339. Cf. A. Rey, *La science orientale avant les Grecs*, 2e éd., Paris, A. Michel, 1942.

vue quasi-esthétique soutient la contemplation de Job et des Psalmistes, anime la prosopopée de la Sagesse, poétise l'affirmation de la Création. Dans cet univers, tout est signe de Yahvé : on ne dit pas « ça tonne », mais « Yahvé tonne ». L'ethnologie élémentaire, où tout est ramené à des parentés généalogiques, est le moyen d'affirmer cette constante biblique, l'unité de l'humanité. La maladie a quelque chose à faire avec le péché et la médecine apparut longtemps suspecte. Les classements zoologiques sont dictés par des préoccupations religieuses et il n'est pas jusqu'à la géographie qui n'atteste le dessein de Yahvé, choisissant Jérusalem comme centre du monde.

III. — Conditionnement réel des affirmations bibliques

Essayons un pas de plus. Tout essai de coïncidence, aussi bien que toute crainte de conflit entre Bible et science, seraient coupés à la racine, si nous arrivions positivement à établir ce que fut le conditionnement des affirmations bibliques, le terreau sur lequel elles germèrent apparemment, le comment de leur élaboration. Ce langage est, je le sais, bien imparfait : Dieu veut faire affirmer à l'auteur sacré un certain nombre de vérités et de faits dogmatiques, concernant les origines, mais cette révélation, qui est son œuvre, s'insère dans une sorte de découverte, dans une démarche humaine dont on peut essayer de revivre les étapes avec sympathie. Dépouillons un instant notre optique et notre culture d'hommes du xx^e^ siècle, consentons à écouter la Bible avec la mentalité d'un public qu'un exégète conservateur nous présente, non sans quelque exagération, comme « saturé de mythes babyloniens » [9].

On a relevé les rapports que le mythe avait avec la science : les idées d'objectivité, d'intelligibilité, d'explicabilité s'y trouvent en germe. Comme il est une tentative d'explication du monde et de l'homme par un dépassement des données immédiates, il recèle donc « l'idée d'un substrat du donné, de quelque chose qui, sous les apparences, en rend compte » [10]. Le mythe ne satisfait sans doute pas complètement, mais il apaise déjà et, en tout cas, oriente les esprits. Il précède la science et parfois y supplée. Platon y fait appel quand les fonctions rationnelles sont défaillantes ; à plus forte raison y recourut-on quand elles n'étaient pas développées spécifiquement.

Les mythes, tels qu'ils nous apparaissent dans leur première fixation littéraire babylonienne, véhiculent le meilleur et le pire, le pire surtout. Ils constituaient, pour le peuple élu, situé dans l'aire de civilisation du Fertile Croissant, une tentation permanente qu'il s'agissait d'exorciser. Un yahvisme de pleine maturité a procédé à cette opération à la fois théologique et apologétique. « Peut-être, écrit l'exégète catholique Van Hoonacker, le seul moyen vraiment efficace pour combattre l'influence pernicieuse des mythes babyloniens parmi le peuple hébreu était-il, tout en gardant l'enveloppe extérieure, de substituer aux doctrines fausses et immorales dont ces récits étaient les véhicules, des doctrines vraies et promotrices d'une doctrine plus élevée. Il est inutile de rappeler encore comme on l'a fait si souvent, le rapport qu'on observe à ce point de vue entre les récits babyloniens de la création et les récits bibliques ; pour certains détails d'ordre accessoire, l'affinité est frappante et va parfois jusqu'à la ressemblance du tour de phrase et de l'expression ; mais le contenu religieux est complètement transformé. »

Ceci va être notre fil conducteur dans la recherche des origines du monde et de l'homme.

Les représentations de la genèse de l'Univers chez les Babyloniens attestent un effort de synthèse que nous a conservé leur grand poème de la création l'« *Enuma elisch* » [1], récité à chaque fête du Nouvel An à la gloire de leur dieu-patron Mardouk. Cet effort tient en trois mythes principaux :

D'abord un mythe *de filiation* ou théogonique. On ramenait les phénomènes d'apparitions et de successions qui semblent définir la genèse du monde à un principe explicatif bien connu. Au début existait la matière chaotique informe, qui avait fini par se diviser en deux, à la manière d'une cellule. Ces deux éléments initiaux se reproduisirent par la génération successive d'éléments de plus en plus organisés, qui donnèrent, en fin de course, le Ciel et la Terre. Mais pour y parvenir, il avait fallu 21 entités divines de transition qui, dans des engendrements monstrueux, épuisaient en quelque sorte leur substance en donnant naissance à des natures plus riches.

Un deuxième mythe, *de combat* ou théomachique, expliquait le triomphe de l'ordre sur le désordre. Il a passé entièrement chez l'écrivain grec Hésiode. Une lutte primordiale a lieu entre les dieux de l'ordre, de la jeunesse et de la justice (groupés autour de Mardouk) et les dieux-monstres qui personnifient le chaos, la vieillesse et le mal (groupés autour de Tiamat, la mer des origines). Les Monstres furent vaincus et de leurs corps fut bâti l'univers stable.

Un troisième mythe, *d'organisation* ou démiurgique, permettait d'expliquer l'ordre de « détail » qu'il y avait dans le monde, les saisons, les astres, le peuplement de la terre et de la mer.

Il y a évidemment une distance infinie entre la Genèse et cette étonnante *Weltanschauung*. Le premier chapitre de la Bible, qu'on a appelé « le plus beau monument de l'inspiration », est un exposé rigoureusement monothéiste, mais qui combat encore, semble-t-il, des conceptions rejetées avec mépris. Il se pourrait [2] qu'il faille donner une portée apologétique à la formule finale qui conclut le morceau : « Telles (et non autres, c'est-à-dire ni théogoniques ni théomachiques) sont les origines du ciel et de la terre. » S'il y a allusion au chaos primitif, tohu-bobu ténébreux, il n'est plus une force divine antagoniste ; aucune idée émanatiste comme dans les mythes babyloniens : seuls les ordres irrésistibles de Dieu créent l'univers dans son détail ; les monstres originels sont créés ; la conception du soleil et de la lune est antiastrologique et purement

[9] H. Lusseau, *Précis d'histoire biblique*, fasc. 1^er^, Paris, J. de Gigord, 1948, p. 44.

[10] Cf. A. Rey, *op. cit.*, p. 25-41.

[1] R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935.

[2] P. Humbert, *La relation de Genèse I et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel An israélite*, dans *Rev. d'hist. et de philo. rel.*, 1935, p. 18.

physique. Toute cette création est désignée par l'expression indigente « le ciel et la terre » — on dira plus tard, non pas le cosmos, mais le total —. En la mettant en tête de son récit comme un « chapeau », l'auteur sacré affirme que tout l'univers organisé est l'œuvre de Dieu. C'est déjà la pensée qu'exprimera Isaïe : « Il ne l'a pas seulement créé tohu mais habitable. » C'est déjà aussi l'idée de la création *ex nihilo*, affirmée concrètement.

On dirait que les mythes babyloniens ont servi de repoussoir à l'auteur inspiré.

A leur tour les représentations, parfois assez divergentes, de l'origine de l'homme semblent porter sur trois points principaux.

D'abord sur le *mode de création* de l'homme.

Les traditions babyloniennes semblent ici assez touffues. D'après la plus classique, l'homme est formé d'argile et d'un élément divin, exactement le sang d'un dieu, mêlé à cette argile. Il y a là, à première vue, une façon d'expliquer les aspirations étonnantes des humains. Voyons cependant les choses d'un peu plus près. Les dieux babyloniens avaient lutté entre eux, et l'issue de cette guerre avait été la mise à mort de certains d'entre eux. Sur les dieux, dès lors, pèse un trouble et comme la conscience d'un péché : ils avaient créé la mort ! Comment se défaire de ce « péché » sinon par un rite de transfert ? La création de l'homme leur donne cette possibilité. Ils tuent Kingu, le dieu vaincu sur qui est reporté tout le péché de la lutte fratricide. Son sang, dont l'argile est pétrie, transmettra le péché à l'humanité qui, mortelle, perpétuera le châtiment et en délivrera les dieux. C'est donc par égoïsme que les dieux créent l'homme. Ajoutons que l'homme est fait « à l'image d'Anu », ce qui veut dire simplement que sa forme physique reproduit celle des dieux, supposée préexistante.

Qu'on relise maintenant la Bible. Etre créé à l'image de Dieu, cette « image » que le péché même ne détruira pas, c'est l'être possédant une délégation de la puissance dominatrice de Dieu sur le monde, ce qui revient à indiquer la place de l'homme et sa dignité hors de pair. Doctrine où la bonté divine est au premier plan, doctrine qui fonde le personnalisme biblique. L'homme est fait d'argile — ce qui va connoter, tout au long des Ecritures, sa fragilité — et du souffle de vie — ce qui désigne sa vie supérieure d'une façon encore malhabile comme nous l'avons noté.

Ainsi la vieille « représentation » de départ est absolument transformée.

Quand les Babyloniens s'attaquaient au problème des origines humaines, ils posaient encore la question du *nombre des couples* primitifs. Ils en comptaient quatre et entendaient par là expliquer le peuplement de la terre entière, cette immense pyramide flottante. Aux quatre coins de l'univers un couple était créé. Parfois on parlait de sept couples, le nombre sept étant le symbole de la totalité. On ne sortait toujours pas de l'horizon d'un mythe de peuplement. Il semble enfin qu'on pensait parfois à des créations successives.

Dans la Bible, on insiste sur la création d'un seul couple et l'encyclique *Humani generis* a rappelé fortement cette affirmation de l'auteur inspiré. Mais nous devons noter soigneusement le caractère religieux de cette affirmation ; ce qui intéresse l'auteur sacré, ce sont les idées d'unité, de solidarité et d'universalité humaines impliquées dans cette affirmation. Que nous sommes loin du mythe de peuplement construit par les Babyloniens !

Les Babyloniens ont connu enfin un mythe de l'*accession à la vie civilisée*. Un de leurs « premiers » hommes, Enkidu, créé à l'état sauvage, est mis en scène dans l'épopée de Gilgamesch. Il se plaît avec les animaux, mange et boit avec eux. On imaginait donc une période de bestialité primitive.

La Bible, au contraire, affirme que dès l'origine l'homme et la femme furent faits l'un pour l'autre. Le défilé des animaux qui prélude à la création d'Eve prend, dans cette perspective, une importance indéniable. Et le premier cantique conjugal affirme fortement qu'homme et femme ont même nature, étant os et chair l'un de l'autre. Enfin, le symbolisme de la côte exprime l'idée d'assistance morale et cette unité première que le mariage monogamique reproduit et approfondit.

Ainsi nous restituons la méthode et les intentions de l'écrivain sacré : monothéisme ; amour de Dieu pour sa créature ; création *ex nihilo ;* création spéciale de l'homme ; dignité spirituelle de l'homme ; unité spirituelle de l'humanité ; égalité spirituelle des sexes ; idéal du mariage monogamique, telles sont quelques-unes des affirmations majeures où il s'est engagé, où Dieu l'a fait s'engager. Il s'agit de faits dogmatiques qui ont une réalité objective et qui se raccordent à toute l'histoire du salut, objet propre de nos Livres saints.

IV. — Le conflit monogénisme-polygénisme

Mais précisément, n'avons-nous pas signalé trop rapidement une de ces affirmations, et d'importance : la descendance de toute l'humanité d'un couple unique ? En d'autres termes, le monogénisme biologique est-il impliqué dans la Foi ? Avant que les apports des sciences récentes n'aient insinué quelque doute à cet égard, on peut dire que cette question n'avait jamais fait, au cours de la tradition, l'objet d'une considération formelle ; pour la première fois, un document officiel y a apporté réponse.

« Quand il s'agit — déclare *Humani generis* — de l'hypothèse qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Eglise n'ont plus du tout pareille liberté que dans le cas de l'évolutionnisme. En effet, les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent, ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne une certaine pluralité de premiers pères. On ne voit, en effet, pas du tout comment s'accorde pareille théorie avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient. »

Un texte d'une telle importance exige l'adhésion intime du catholique, qui a, de façon non moins nette, le devoir de le comprendre à la lumière des principes déjà énoncés, dans ses moindres détails et implications.

Quand le savant nous parle de monogénisme ou de polygénisme, il part de l'existence, tant au niveau fossile qu'au niveau moderne, de groupes humains distincts. Juge-t-il les différences si fondamentales qu'elles sont irréductibles en un plan commun de structure, il conclut que les souches sont multiples, qu'elles ont donné naissance à des phylums distincts, dont le point de jonction se situe loin dans l'histoire du vivant, antérieurement à tout phénomène d'hominisation : ce savant construit l'hypothèse polygéniste attirante encore à des naturalistes anglo-saxons. Juge-t-il, au contraire, que les différences sont superficielles et ne résultent que de facteurs externes ou hormonaux, il conclut à l'unité de souche et à une continuité ancestrale relativement récente : ce savant construit l'hypothèse monogéniste, qui a la faveur des écoles allemande et française. Un des représentants les plus éminents de cette dernière, M. Henri Vallois, terminait ainsi son rapport au Colloque international de Paris, en 1947 [3] : « Il n'y a pas de doute que l'ensemble des Hominidés, tels que nous les connaissons, n'ait une origine monophylétique ». Un autre, M. Arambourg, en 1943, s'impatientait contre « les spéculations périmées du polygénisme » [4]. Ces savants n'abordent point la question du couple unique. Ils savent simplement que dans les autres groupes animaux, le processus évolutif ne porte pas sur des individus comme tels, mais sur des populations et qu'une mutation évolutive ne parvient à se fixer que si elle affecte un certain nombre d'individus. La question du couple primitif déborde, en tout cas, leur domaine, puisqu'elle n'est pas accessible à l'expérimentation.

Le savant considère donc seulement l'unité ou la pluralité de la souche. Le théologien, lui, envisage plus volontiers l'unité ou la pluralité du couple originel. Cette double position, qu'on ne distingue pas toujours assez, est examinée, semble-t-il, dans l'Encyclique qui écarte, à la fois, la pluralité des souches (polygénisme — ou mieux polyphylétisme — des savants) et celle des couples (polygénisme des théologiens) [5].

Sur ce dernier point, laissée à ses propres lumières, et en proie sans doute, à la vieille tentation concordiste, l'exégèse, parfois a pu sembler hésiter. Certes, l'aventure d'Adam et Eve est celle d'individus bien concrètement campés et les apparences de ce clair récit favorisent le monogénisme — dans la mesure où l'on vide ce mot de tout caractère trop savant —. Mais l'expression : *adam*, « *l'homme* », n'est-elle pas un de ces mots expressifs qui désignent une « totalité originelle » [6] ? D'autre part, l'auteur sacré, avait-il un meilleur moyen d'expliquer l'état malheureux où se trouve l'humanité toute entière — labeur, souffrance, ignorance, mort — qu'en la rattachant à un couple primordial, pécheur, suivant le schéma classique, mais généralisé ici au maximum, de la rétribution héréditaire [7] ? Bref l'unité spirituelle de l'humanité, dans l'appel au salut et dans le péché — faits essentiellement spirituels — se trouverait exprimée au mieux par le vieux récit, évidemment chargé d'intentions.

Le Magistère, interprète de la Révélation, a écarté cette exégèse. De plus, recoupant en fait, et sans l'avoir cherché, la direction presque unanimement suivie par les naturalistes, il chemine un peu plus loin qu'eux sur cette voie, jusqu'à l'endroit précis où « la science, laissée à elle-même, ne songerait peut-être pas à attribuer une base aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain [8] », endroit qui justement échappera toujours à ses prises. A dire vrai, il n'y a pas ici de conflit entre les affirmations de la science et la position tenue par le Magistère. Celui-ci a surtout précisé l'interprétation de textes bibliques qu'on inclinait dans un certain sens. En l'occurence, le Magistère est intervenu parce qu'était en cause un « fait qui touche au fondement de la religion chrétienne ». Le Pape, il est vrai, n'a pas défini la foi, mais agissant en gardien de la foi, il a, suivant la réflexion amusante d'un théologien, « fermé la porte à clef, sans murer la porte, et il a gardé la clef ». Il reste que le travail théologique sur le péché originel est encore susceptible de progrès : on peut même dire que dans aucune des théories élaborées jusqu'ici, la génération physique n'est un élément pleinement suffisant par lui-même à en expliquer la transmission.

* *

Conclusion

Bible et science. Le problème a été posé en termes de conflit par des propagandistes mal intentionnés, dont on connaît assez les sources d'inspiration. Il a été posé en termes de concordisme par des apologistes bien intentionnés, dont la compétence n'égalait pas la prolixité. La position, qu'on vient d'exposer, n'est pas une position moyenne et de compromis, mais trouve sa base dans un souci méthodologique rigoureux : chaque ordre de connaissance devant jouir de son autonomie propre, et apporter à l'autre son concours pour une approche de plus en plus parfaite du réel. Les moyens d'atteindre un sommet sont divers : il y a la route carrossable qui va rarement jusqu'en haut, le chemin à peine tracé mais qui monte tout droit, il y a aussi l'avion qui arrive du ciel : sans parabole, c'est ce que j'ai voulu dire. Les itinéraires ne se confondent pas, mais rien ne les empêche de converger.

La vision biblique du monde et de l'homme est reposante et simplifiante. C'est la vision émerveillée du jeune Daniel, du vieillard Job, et du Christ

[3] *Paléontologie et transformisme*, coll. « Sciences d'aujourd'hui », Paris, A. Michel, 1950, p. 82.

[4] *La genèse de l'humanité*, 2e éd., Paris, Presses universitaires, 1948, p. 130.

[5] Sur la position scientifique de la question voir abbé R. Mouterde, *L'évolution chez les primates supérieurs et chez l'homme*, dans *Mélanges de science religieuse*, Lille Facultés cathol., mars 1950, p. 139-153 ; E. Boné, s. j., *L'homme : genèse et cheminement*, dans *Nouv. Rev. théologique*, 1947, p. 360-389. Nous nous sommes reportés pour les précisions de ce paragraphe à des notes de cet auteur.

[6] W. Vischer, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Paris, 1949, p. 165.

[7] Justement, dans le récit le plus systématique et le plus récent, qui corrige peut-être discrètement, le précédent, Dieu ne dit-il pas : « Faisons l'homme ? » On peut traduire aussi bien « *Faisons des hommes* » (Bible du Centenaire) ou « *Faisons de l'homme* » (Pouget). L'expression est générique.

[8] P. Teilhard de Chardin, dans *Rev. des questions scientifiques*, janv. 1950.

galiléen — c'est aussi celle où se renouvelaient, après leurs routes scientifiques, Kepler, Pascal et Termier. Ce monde où tout est révélation de Dieu, depuis l'herbe des champs, dont la germination est son « miracle », jusqu'aux cieux qui « racontent sa gloire », ce monde qui progresse mystérieusement avec l'humanité, participant pour ainsi dire à l'obscur désir qui l'anime [9], cette vie frémissante et variée qui traduit dans le cosmos l'action immanente de Dieu, cet Homme mystérieux à lui-même, mais sûr de son origine et ouvert à sa destinée : voilà la vision biblique qui se termine toujours en adoration :

Si je contemple ton ciel, œuvre de tes doigts,
la lune et les étoiles que tu disposas,
qu'est donc l'homme, que tu te souviennes de lui,
et l'être humain, que tu en aies souci ?
A peine l'as-tu fait moindre qu'un dieu,
tu le couronnas de gloire et de splendeur ;
tu lui donnas pouvoir sur les œuvres de tes mains,
tout fut placé par toi sous ses pieds,

brebis et bœufs, tous ensemble,
et jusqu'aux bêtes sauvages,
oiseaux du ciel et poissons de la mer
parcourant les sentiers des eaux.

Yahvé, notre Seigneur, que magnifique est ton nom
par toute la terre ! [10]

A. GELIN, P. S. S.

[9] Cf. Rom., VIII, 20-22.
[10] Ps. VIII, trad. Tournay, Ed. du Cerf.

NOTES SUR L'HYMNE *SACRIS SOLEMNIIS*

L'occasion de ces notes est une question posée à l'*Ami* au sujet de la forme poétique de cette hymne. On y trouve des *rimes*, non seulement à la fin de tous les vers, mais même, semble-t-il, vers le milieu de chaque vers. A quel genre de poésie se rattache cette facture particulière ?

Pour satisfaire à cette demande, nous n'entreprendrons pas une étude critique des documents, manuscrits ou imprimés, et de leurs variantes. Nous nous attacherons au texte tel que le donnent les livres liturgiques actuels : bréviaires et graduels. La connaissance de sa vraie forme poétique contribuera beaucoup, croyons-nous, à mieux faire goûter la piété si doctrinale et si touchante de cette composition de l'Ange de l'Ecole [1].

Nous donnerons donc 1° une analyse qui fasse ressortir la suite des idées et le plan de cette pièce ; 2° une étude de sa forme poétique ; 3° nous chercherons à déterminer les sources, bibliques surtout, dont l'auteur s'est inspiré.

[1] L'origine de notre Office actuel de la fête du Saint-Sacrement a donné lieu à des opinions diverses. L'une d'elles propose de n'attribuer à saint Thomas qu'une partie de cet Office. Les recherches critiques se poursuivent. Nous parlons suivant l'opinion reçue jusqu'ici ; du reste, quoi qu'il en soit des autres parties de l'Office et de la Messe, les Hymnes et la Prose gardent les chances d'authenticité les plus sérieuses.

I. — Analyse.

La 1re strophe, *Sacris solemniis* est une *introduction*, ou mieux, un invitatoire demandant que la fête sacrée qu'on célèbre avec tant de solennité s'accompagne de joie, d'enthousiastes louanges, d'un renouvellement des cœurs, des chants et des œuvres.

La 2e strophe et la 3e sont *historiques ;* elles forment un diptyque. Dans la Cène du Christ et des Apôtres, la 2e strophe ne considère que l'observation de la loi de Moïse relative à l'Agneau pascal et aux pains azymes, conformément aux prescriptions imposées aux ancêtres (*juxta legitima priscis indulta patribus*). — Mais cet agneau de l'Ancien Testament était une figure (*agnum typicum*) de ce que Jésus (3e strophe) fit à la fin de la Cène ; inaugurant le Nouveau Testament, il donna, de ses propres mains, son Corps tout entier à tous et à chacun de ses disciples.

Après l'histoire, la *doctrine*. On la trouve dans la 4e et 5e strophe, qui, elles aussi, se répondent l'une à l'autre. Aux âmes faibles et « fragiles », Jésus, dit la 4e strophe, donne son Corps comme un *aliment* fortifiant ; aux âmes attristées, son Sang comme breuvage réconfortant. — Mais cette participation au Corps et au Sang du Christ, dit la 5e strophe, a pour base essentielle un *sacrifice*, dont la célébration est réservée aux prêtres seuls : ils y communient et y font communier tous les fidèles.

Avec la 6e strophe, le poète se laisse aller à *l'admiration* devant la splendide grandeur du mystère : le pain des Anges est devenu le pain des hommes ; le pain venu du Ciel met fin aux figures prophétiques et s'y substitue ; le pauvre et humble serviteur mange Celui qui est son Maître (*manducat Dominum*).

Les quatre strophes médianes sont ainsi encadrées par la 1re et la 6e : le psaume est achevé. Mais tout psaume appelle, dans la liturgie, une *doxologie*. Celle-ci est donnée dans la 7e strophe. Elle s'adresse à la Sainte Trinité : *Trina Deitas unaque*, la priant de répondre à notre culte par sa visite à nos âmes et de nous conduire, par les chemins qu'elle choisira, à sa demeure faite de lumière (*ad lucem quam inhabitas*).

Des pensées si fermes, si suggestives, si pieuses ont été revêtues d'une forme digne d'elles.

II. — Facture poétique.

1. — Tel qu'il est dans nos livres liturgiques actuels, ce poème utilise des strophes de quatre vers, les trois premiers vers comptant douze syllabes, tandis que le quatrième n'en a que huit.

Noctis recolitur cœna novissima
Qua Christus creditur agnum et azyma
Dedisse fratribus, juxta legitima
Priscis indulta Patribus.

Ainsi présentée, cette strophe *paraît* identique à celle du *Sanctorum meritis*, ou du *Te Joseph celebrent*. On s'en convaincra aisément en plaçant le *Sacris solemniis* sous la mélodie de ces deux autres hymnes : la coïncidence est parfaite.

Pourtant, à y regarder de près, on aperçoit, comme l'a bien vu notre correspondant, dans le *Sacris* une particularité qu'on ne trouve pas dans les deux autres. C'est une rime, qui se place, non seule-

ment à la fin des vers, mais *régulièrement* au milieu des vers, à leur césure. En partant de là, on est amené à essayer une présentation différente de la strophe, qui prend cette forme :

Dedit fragilibus
Corporis ferculum ;
Dedit et tristibus
Sanguinis poculum,
Dicens : accipite
Quod trado vasculum.
Omnes ex eo bibite.

Dans cette strophe de 7 vers, les 6 premiers ont 6 syllabes, le 7e en a 8. Mais ce qui frappe surtout, c'est la régularité parfaite et la richesse des rimes. Elles nouent ensemble : 1° les vers 1 (*fragilibus*) et 3 (*tristibus*) ; 2° les vers 2 (*ferculum*), 4 (*poculum*) et 6 (*vasculum*) ; 3° enfin les vers 5 (*accipite*) et 7 (*bibite*). Une telle disposition a certainement été voulue par le poète ; on la reconstitue aisément dans toutes les autres strophes du *Sacris*, comme chacun peut s'en rendre compte.

2. — D'où vient donc la disposition officielle actuelle de notre hymne ? Nous pensons qu'elle est le fait des réviseurs du XVIIe siècle qui ont retouché la plupart des hymnes du bréviaire, afin de les rendre conformes à la métrique du latin classique.

Regardant comme barbare l'art poétique du Moyen Age, basé, comme notre poésie française, sur le nombre des syllabes du vers et, du moins le plus souvent, sur la rime, ces puristes prétendirent faire œuvre artistique en « récrivant » ces hymnes suivant les règles de la poésie latine du siècle d'Auguste. Or celle-ci ignore la rime et même la proscrit ; elle définit le *vers* suivant un nombre variable de *pieds*, ceux-ci à leur tour utilisant des *syllabes* longues ou brèves ; mais comme deux brèves sont tenues pour équivalentes à une longue, il en résulte que le nombre de syllabes contenues dans un vers est variable au gré du poète.

Donnons un exemple qui fera mieux comprendre la nature des « corrections » de ces réformateurs.

La 2e strophe (*Hi sunt quos fatue*) de notre actuel *Sanctorum meritis* est dans toutes les mémoires. Elle résulte d'un traitement énergique appliqué à la strophe primitive, dont voici le texte :

Hi sunt quos retinens mundus inhorruit :
Ipsum nam, sterili flore peraridum,
Sprevere penitus, teque secuti sunt,
Rex, Christe, bone cœlitum.

Avec les matériaux de cette strophe primitive jugés utilisables après démolition, une strophe asclépiade du premier mode a été construite ; elle se déroule bien régulièrement suivant les prescriptions qui règlent la succession des syllabes brèves et longues : c'est la strophe actuelle : *Hi sunt quos fatue*, etc. Le résultat est supportable dans l'exemple que nous venons de donner. Dans son ensemble il est jugé sévèrement par les liturgistes, et il est permis de penser qu'ils n'ont pas tort.

Et maintenant, si l'on compte les syllabes des vers d'une strophe actuelle du *Sacris*, on s'aperçoit qu'il correspond à celui des syllabes d'une strophe asclépiade du premier mode. Mais, fort heureusement, les réviseurs n'osèrent pas corriger les hymnes attribuées à saint Thomas.

Il est à croire qu'ils se dédommagèrent en admettant une disposition graphique qui faisait ressembler la strophe thomiste à une strophe asclépiade [2] et qui, de plus, avait à leurs yeux l'avantage de rendre moins sensible une partie des rimes, refoulées à l'intérieur du « vers ».

3. — La restitution de la vraie forme poétique du *Sacris* permet de déceler une faute assez curieuse (ou peut-être une correction intentionnelle) qui s'est glissée dans la doxologie. Il suffit, pour rendre la chose évidente, de rétablir cette strophe dans sa vraie disposition :

Te, trina Deitas
Unaque, poscimus :
Sic nos tu visita,
Sicut te colimus ;
Per tuas semitas
Duc nos quo tendimus :
Ad lucem quam inhabitas.

Jouant la difficulté, le poète théologien n'a utilisé dans cette strophe que deux rimes seulement. Mais il saute aux yeux que la rime du 3e vers est défectueuse : pour la rendre conforme à toutes les autres, il suffirait de lire *visitas*. L'anomalie que constitue une rime incorrecte ne se rencontre nulle part dans les autres pièces poétiques de l'office du Saint-Sacrement. Si l'on consent à écrire ici *visitas*, on obtient une rime aussi riche (*itas*) que celles des autres vers de cette strophe. On serait alors en présence de la faute, si fréquente dans les manuscrits, appelée « haplographie », le copiste n'écrivant qu'une fois une lettre qui aurait dû être redoublée. Ce serait le cas ici : *visita*S *Sicut*, l'S de *visitas* aurait été omis par distraction. Cette omission serait encore plus explicable si elle s'était produite après que la strophe avait pris la forme récente ; car les deux mots se seraient suivis *dans la même ligne* d'écriture. [3].

Quoi qu'il en soit, et bien qu'avec *visitas*, le sens puisse paraître un peu moins satisfaisant qu'avec *visita* (à cause du mot *poscimus* qui précède immédiatement), nous n'hésitons pas à regarder comme sérieusement probable la restitution que nous proposons.

Pour confirmer le bien-fondé de cette suggestion on peut citer un cas analogue, certain cette fois. Nous l'empruntons au *Stabat*. C'est aussi une pièce rimée. Elle est composée de tercets : les deux premiers vers de chacun riment ensemble, le dernier rime avec le dernier du tercet suivant, de sorte que la strophe complète se compose de 6 vers groupés en 2 tercets :

Stabat mater dolorosa
Juxta Crucem lacrymosa,
Dum pendebat Filius.

[2] Elle en différait cependant car elle ne tenait pas compte (sauf à la rime) de la longueur ou de brièveté des syllabes. Sauf à la rime, avons-nous dit. Car dans la bonne poésie latine du Moyen Age la rime comporte non seulement l'identité de la dernière syllabe, mais celle de l'avant-dernière. Si celle-ci est longue, la rime est spondaïque ; si elle est brève, la rime est dactylique. Dans le *Sacris* et le *Verbum supernum* toutes les rimes sont dactyliques ; dans le *Pange lingua* et le *Lauda Sion* les rimes dactyliques alternent avec les rimes spondaïques.

[3] La vérification de cette dernière suggestion ne pourrait être faite que sur documents, que nous n'avons pas à notre portée ; peut-être tentera-t-elle quelque érudit lecteur.

Cujus animam gementem
Contristatam et dolentem
Pertransivit gladius.

Il y a dans le *Stabat* dix strophes de ce genre, soit vingt tercets, tous très réguliers, sauf le dernier vers :

Christe, cum sit hinc exire
Da per Matrem me venire
Ad palmam victoriæ.
Quando corpus morietur,
Fac ut animæ donetur
Paradisi gloria.

La rime exigerait impérieusement *gloriæ*. Or la forme primitive de cette finale, donnée dans les manuscrits [4] était :

Fac ut anim*a* donetur
Paradisi glori*æ*.

Ce génitif (*gloriæ*) gouverné par le verbe passif *donari* est, en latinité classique, d'une correction douteuse [5] ; mais il fut usité plus tard. Le sens est celui-ci : « Faites que notre âme soit gratifiée de la gloire du Paradis ». — Quelque puriste ne serait-il pas aussi passé par là ?

III. — **Rapprochements.**

Pour comprendre pleinement toute la richesse de cette hymne, il convient maintenant de déceler les citations et les allusions, surtout scripturaires, que le génie de l'auteur y a enchâssées. Nous le ferons en suivant le poème strophe par strophe.

1. — *Recedant vetera.* Ces 2 mots se lisent dans le cantique d'Anne (I Sam., II, 3) : *Recedant vetera de ore vestro.* Ils rappellent aussi II Cor., v, 17 : *Vetera transierunt : ecce facta sunt omnia nova.* Ces 3 derniers mots se retrouvent dans l'hymne : *nova sint omnia*, tandis que *de ore vestro* du cantique d'Anne a suggéré la mention des *voces* dans le dernier vers : *corda, voces et opera.* On se souviendra aussi d'Apoc., XXI, 5 : *Et dixit qui sedebat in throno : Ecce nova facio omnia.*

Ces allusions bibliques permettent de saisir la double portée de cette strophe. Il s'agit d'abord de l'Ancienne Alliance dont le temps s'achève avec la Cène ; car Jésus voulut faire *du nouveau* quand il institua le sacrifice eucharistique en disant : *Hic calix* NOVUM *Testamentum est in meo sanguine* (Lc., XXII, 20 ; Mt., XXVI, 28). Mais il s'agit aussi d'un renouvellement spirituel, analogue à ce que fut pour le Christ sa propre résurrection, comme le dit II Cor., v, 17, et à ce que sera pour nous la résurrection finale dont parle Apoc., XXI, 5. Pour fêter dignement le mystère eucharistique, il ne faut pas moins qu'un tel changement, un tel « renouveau » dans les âmes des chrétiens.

2. — Il n'y a pas, dans la 2e strophe, de citation formelle de *mots*, mais des allusions constantes aux *faits* rapportés dans l'Ecriture à propos de l'institution de la pâque légale des Juifs : agneau, pain azyme, conformément aux lois mosaïques. La fête du Saint Sacrement rappelle que Jésus, à la dernière Cène, observa ces prescriptions anciennes en compagnie de ses Apôtres. La Cène n'était donc pas seulement le dernier (*novissima*) repas que Jésus prendrait ici-bas avec ses disciples ; c'était aussi la *dernière* célébration légitime de la Pâque juive. Jésus mit fin à la Loi par un acte d'obéissance à la Loi.

3. — A la fin du repas, après l'agneau qui, tout en donnant sa chair pour un repas réel, avait, cependant et surtout, un sens figuratif (*agnum typicum*), les disciples reçoivent le corps du Seigneur : *corpus dominicum datum discipulis.* Ces mots sont empruntés à l'Evangile : DETITQUE DISCIPULIS *suis et ait : hoc est* CORPUS *meum* (Mt., XXVI, 26 ; Cf. Mc., XIV, 22, et Lc., XXII, 19). Ainsi le Christ se donnait à la fois tout entier à tous, et tout entier à chacun (*sic totum omnibus quod totum singulis*). Cette étonnante merveille avait profondément frappé l'esprit de saint Thomas : il la chante aussi dans le *Lauda Sion : Sumit unus, sumunt mille : tantum isti quantum ille, nec sumptus consumitur.*

Un autre miracle a retenu aussi son attention : le Christ s'est donné de ses propres mains : *ejus... manibus. Se dat suis manibus*, dit de son côté le *Pange lingua.* Qu'y avait-il donc de si remarquable, aux yeux de saint Thomas, dans ce fait que le Christ se donnait de ses propres mains ?

Pour répondre à cette question, il faut, croyons-nous, interroger saint Augustin.

Lorsqu'il fuyait devant Saül, David, fourvoyé parmi les courtisans d'Achis, roi de Geth, ne se tira de ce mauvais pas qu'en simulant la folie (I Sam., XXI, 10-15). Parmi les excentricités volontaires auxquelles il se livra, il y en avait une que la vieille traduction latine, basée sur le texte des Septante et utilisée par saint Augustin, exprimait en ces termes : *et ferebatur in manibus suis.* Se porter soi-même dans ses propres mains est une chose assez singulière ! Mais l'évêque d'Hippone avait toujours une solution pour une difficulté biblique, quelle qu'elle soit :

« *Et ferebatur in manibus suis* ». Hoc vero, fratres, quomodo potest fieri in homine, quis intelligat ? Quis enim portatur in manibus suis ? Manibus aliorum potest portari homo : manibus suis nemo portatur ! Quomodo intelligatur de ipso David secundum litteram, non invenimus ; in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait : « Hoc est corpus meum » ; ferebat enim illud corpus in manibus suis. (*Enarrat. in Psalm.* XXXIII, Sermo I, n° 10. Cf. un passage analogue, Sermo II, n° 2).

Si saint Thomas ne connaissait pas la *Vetus Latina*, il connaissait du moins saint Augustin et il le cite plus fréquemment que tous les autres Pères. Avait-il lu le passage que nous venons de reproduire ? Peut-être [6] ; et par là (bien qu'il n'emploie pas le verbe *ferri*) s'expliquerait son insistance à mentionner que le Christ « se donnait aux disciples de ses propres mains » (*se dat suis manibus ; corpus dominicum datum discipulis... ejus fatemur manibus*).

4. — Le début de cette nouvelle strophe la relie à la précédente, dans laquelle il n'était question que du *Corps* du Seigneur. C'est du Précieux *Sang* que nous parle toute la suite de la 4e strophe.

[4] Cf. *Lex. für Theol. u. Kirche*, t. IX, col. 760.
[5] Cf. FREUND, *Grand Dict. de la langue latine*, trad. Theil, t. I, p. 876, col. 3.

[6] En l'absence de Tables complètes, portant sur tous les ouvrages de saint Thomas, nous ne pouvons actuellement être plus affirmatif.

Dans ce sang « donné en breuvage à ceux qui sont dans la tristesse » (*dedit et tristibus Sanguinis poculum*), il semble bien qu'il faut voir une allusion au vin qui « réjouit le cœur de l'homme » (Ps. CIII, 15) et même « de Dieu » disait la vigne dans l'allégorie d'Abimelech (Judic., IX, 13).

La fin de la strophe (*Accipite... Omnes ex eo bibite*) contient une citation formelle de S. Matthieu (XXVI, 26-27) : ACCIPITE... BIBITE EX HOC OMNES.

5. — La 5ᵉ strophe salue, dans l'Eucharistie, le sacrifice du N. T., institué par les paroles du Christ consacrant son Corps et son Sang ; il a été confié aux seuls prêtres, à qui il appartient de s'en nourrir eux-mêmes et d'y faire participer les autres, comme cela avait lieu dans certains sacrifices de l'Ancienne Loi.

Saint Thomas parle ici en théologien, comme il l'avait fait déjà dans deux vers de la 3ᵉ strophe (*sic totum omnibus...*). Avec toute la Tradition il reconnaît le caractère sacrificiel de la Cène, qui résulte, d'après cette hymne, des paroles mêmes de Jésus, de ses allusions à l'institution par Moïse de l'ancienne Alliance et de la séparation sacramentelle du Corps et du Sang sous les espèces du pain et du vin.

6. — Le *panis angelicus* qui (à la 6ᵉ strophe) devient *panis hominum* et qui jette le Docteur Angélique dans l'admiration, se trouve mentionné dans le Ps. LXXVII, 25 : *Panem angelorum manducavit homo*, et dans Sap., XVI, 20 : *Angelorum esca nutrivisti populum tuum*. Dans les deux cas, l'expression désigne la manne.

C'est également de la manne que doit s'entendre le *panis cœlicus* qui vient ensuite et qui est emprunté aux mêmes sources : *panem cœli dedit eis* (Ps. LXXVII, 24) ; *panem de cœlo præstitisti illis* (Sap., XVI, 20). Les Juifs citaient ces textes pour demander à Jésus un miracle analogue à celui de la manne, c'est-à-dire une nourriture terrestre (Jo., VI, 31) ; mais le Christ leur révélait qu'il était lui-même « le pain vivant descendu du ciel pour donner la vie au monde » (*ibid.*, 34, 50-51). Le « vrai pain du ciel », ce n'est pas Moïse qui l'avait donné (*ibid.*, 32), car la manne n'en était qu'une figure.

Or l'Eucharistie met fin aux figures prophétiques de l'A. T. : *dat... figuris terminum*. Quelles sont donc ces figures (au pluriel) ? Le *Lauda Sion* nous les énumère : *In figuris præsignatur, Cum* ISAAC *immolatur*, AGNUS *Paschæ deputatur, Datur* MANNA *patribus*.

A ces « figures » du passé a succédé une réalité admirable, *res mirabilis* : malgré sa pauvreté et son humilité, c'est le serviteur, l'esclave qui mange son Maître : *manducat Dominum*. Le réalisme de cette expression est emprunté par le poète au même chapitre de saint Jean. Jésus y demande qu'on mange sa chair, qui est une véritable nourriture (54-55), et même qu'on le mange en personne : QUI MANDUCAT ME... *vivet propter me* (58). Mais à cette doctrine, saint Thomas a ajouté le contraste verbal si expressif : *manducat Dominum... servus*.

7. — Les « visites » de Dieu, les « sentiers » par lesquels Dieu est prié de nous « conduire » sont des mots qui donnent à la doxologie une couleur biblique bien accusée. Quant à la belle formule du dernier vers, elle est empruntée textuellement à saint Paul. L'apôtre avait dit que Dieu « *lucem inhabitat inacessibilem* » (I Tim., VI, 16) : c'est là, dit saint Thomas, le but où nous tendons (*quo tendimus*) ; nous n'aspirons à rien de moins qu'à entrer dans ce foyer de lumière où Dieu a établi sa demeure et son temple inaccessible ; il nous y admettra par grâce pour que nous demeurions avec lui et chez lui : *ad lucem quam inhabitas*.

* *

Ces notes rapides peuvent, semble-t-il, nous rappeler quelques-unes des conditions de l'authentique piété sacerdotale.

1° Ce n'est pas une piété *solitaire*. Saint Thomas, dans cette hymne n'use de la 1ʳᵉ personne qu'au pluriel (*nos*) et seulement dans la doxologie finale. Tout le reste est impersonnel, même la 1ʳᵉ strophe qui invite aux chants solennels et joyeux, même le cri d'admiration du *Panis Angelicus*. Nous sommes bien loin du subjectivisme romantique !

2° C'est, par contre, une piété liturgique. Il s'agit de participer à un acte commun du culte public, à prendre place dans une cérémonie sacrée au milieu de nombreux exécutants. L'Office en commun, la Messe quotidienne chantée, alimentaient chaque jour la vie pieuse de saint Thomas. Le prêtre aussi est un homme public, parlant au nom de l'Eglise, au lieu et place des âmes qui lui sont confiées. Même quand il récite seul le bréviaire ou célèbre à voix basse le Saint Sacrifice, il n'est jamais isolé de ses frères ; il parle à Dieu au nom de tous.

3° C'est aussi une piété doctrinale, nourrie des dogmes les plus élevés, contemplés par un théologien qui, pour louer Dieu, exige des formules exactes auxquelles il veut donner tout leur sens. Dans la prière ainsi comprise la foi s'affermit et se développe, l'espérance de la « lumière » céleste s'épanouit, la charité s'enflamme, admirant que l'esclave puisse « manger son Maître ». A l'école d'un tel saint, notre piété ne risque pas de se dissoudre dans un sentimentalisme sans solidité de pensée, sans vigueur surnaturelle. C'est du dogme connu et contemplé que surgit la flamme du véritable amour : *hæc est vita æterna ut cognoscant Te*.

4° C'est enfin une piété scripturaire. Dieu se plaît à nous entendre le louer avec les mots que son Fils incarné a prononcés et que le Paraclet a inspirés en vue de nous révéler son prodigieux amour pour nous. Les Saints Livres, surtout les Psaumes et l'Evangile doivent être si familiers au prêtre que pour prier Dieu il s'exprime comme d'instinct (telle Marie dans son *Magnificat*) en termes d'Ecriture.

Et quand à ces qualités vient se joindre la perfection de la forme, et que vraiment l'on « prie sur de la beauté », alors les âmes sacerdotales qui saisissent et qui goûtent toutes les allusions, toutes les profondeurs, toutes les délicatesses et toutes les grandes leçons dont la plupart des fidèles n'ont qu'une perception confuse, se sentent « renouvelées » non seulement dans leurs chants de louange (*voces*), mais dans leur amour envers le Dieu de l'Eucharistie (*corda*) et dans le service de sa Majesté (*opera*). Ce sont là quelques-uns des traits auxquels on reconnaît à la fois la piété liturgique et la vraie piété sacerdotale.

F.-M. C.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Joannes DI NAPOLI. — **Manuale Philosophiæ. — II. Psychologia, Gnoseologia, Ontologia.** — In-8 de 580 p. — Turin, Marietti, 1951.

L'*Ami* (1950, p. 768) a indiqué le plan, l'esprit, la méthode de cet ouvrage à l'occasion de la publication du premier volume. Le tome II permet de confirmer le jugement favorable qui fut alors porté.

Il s'agit ici de l'étude de l'homme, d'abord dans ses facultés : sens, intelligence, volonté *(Dynamilogia)*, puis dans sa constitution, son origine et sa fin *(Anthropologia)*. La *Gnoseologia* correspond à l'ancienne Logique matérielle (certitude, évidence, objectivité de la connaissance, classification et méthode des sciences). — L'*Ontologia* suit le plan classique : l'être et ses propriétés transcendentales, les catégories, les causes.

Les qualités pédagogiques méritent d'être mentionnées : clarté (aidée par une excellente typographie), fortes articulations mises en valeur dans les résumés qui terminent chaque traité et surtout dans celui qui clôt l'ouvrage.

Les questions actuelles ne sont pas ignorées. Si quelques lignes seulement sont consacrées au monogénisme, on trouve par contre un exposé assez complet et une appréciation judicieuse des systèmes récents sur les rapports de la psychologie et de la physiologie, sur les phénomènes normaux ou maladifs qui affectent la vie sensitive et même sur la psychanalyse. Sans être négligé l'aspect historique des questions est, à notre avis, un peu trop sommairement traité. Mais sans doute l'auteur songe-t-il à nous donner, à la fin de son travail, une histoire de la philosophie — de même qu'une table alphabétique, dont l'utilité serait d'autant plus grande que l'ordre accoutumé a subi, dans son exposé, des modifications, du reste généralement heureuses.

Jean GUITTON. — **Le travail intellectuel.** Conseil à ceux qui étudient et à ceux qui écrivent. — In-8 de 192 p., 330 f. — Paris, Aubier, 1951.

Ceux qui aiment le travail intellectuel ont lu les conseils que leur donnent Gratry, Payot ou Sertillanges. M. Jean Guitton veut seulement « compléter » ces devanciers. Il s'adresse « à tous ceux qui, dans les tracas de l'existence moderne, n'ont pas renoncé à lire, à écrire, à penser », mais surtout aux étudiants, et c'est à eux spécialement que ces pages seront utiles. Il leur donne des avis pour la préparation du travail, l'effort créateur, la lecture, le recueil des notes et le style.

Sachant combien la jeunesse actuelle souffre d'un enseignement indigeste et combien d'écrivains à la mode méprisent l'effort de composition, il réagit surtout dans l'esprit de la tradition classique d'ordre, de profondeur et de clarté, ce qui ne l'empêche pas d'exposer les méthodes différentes qui peuvent être utiles à certains esprits. Cet ouvrage est intéressant par ses exemples et citations, par l'expérience personnelle de l'auteur et son souci des détails pratiques.

N. PEETERS. — **Notre Bible, source de vie.** — In-8 de 279 p., 555 f. français. — Bruges, Beyaert (et Paris, Casterman), 1951.

M. Descarreaux a traduit cet ouvrage allemand qui eut deux éditions en 1929 et en 1936. Sa traduction comporte également une mise au point par rapport aux documents du magistère parus plus récemment, notamment l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII. Il a adapté la rédaction et la documentation aux exigences du public de langue française ; sa traduction équivaut donc à une troisième édition.

Quels sont les rapports de l'*Eglise* catholique et de la Bible ? — En quoi la Bible a-t-elle contribué à la *culture* humaniste, dans l'art, la poésie, l'histoire, la philosophie ? — Quelles *lumières* la Bible apporte-t-elle à la science de la Révélation, à la théologie, à la morale et même à la politique ? — Quelle *force* y puise la vie religieuse personnelle, la liturgie, la prédication, le catéchisme ? — Pourquoi la Bible peut-elle être considérée comme une source de *consolation* pour les âmes pendant la vie d'ici-bas ? — Telles sont les cinq parties de l'ouvrage, qui constitue vraiment, comme son sous-titre l'indique, une « introduction à la lecture de la Bible », répondant aux besoins du public catholique et, malgré quelques longueurs, aux souhaits du clergé lui-même.

On recommandera donc cet ouvrage aux lecteurs cultivés, préparés par leurs études et leurs goûts aux grandes synthèses, où la philosophie, l'esthétique, l'histoire, la littérature, la théologie se rencontrent et s'allient dans ces vastes palais d'idées où se complaît le génie germanique. Mais beaucoup d'autres chrétiens ont aussi de précieuses leçons à en recueillir, précieuses pour la culture humaine et pour la piété surnaturelle.

Abbé Paul COUTURIER. — **Dialogue sur la Vierge.** — In-16 de 153 p. — Lyon et Paris, Vitte, 1951.

Dans ce petit livre on trouvera, non un dialogue proprement dit, mais une série de réflexions et de méditations, sur la Vierge, dont six émanent de personnalités protestantes, et trois de catholiques.

C'est dans le rapprochement de ces études d'origine diverse que se réalise une sorte de dialogue. Les luthériens et les anglicans ont gardé une petite place à la vénération de Marie. Mais les calvinistes, dans l'ensemble, ont, depuis des siècles, jeté un voile d'oubli sur la sublime figure. M. l'abbé Couturier, dont les relations dans le monde protestant sont étendues, a voulu faire entendre ici des pasteurs calvinistes, tels que MM. A. Brémond, de Saussure, M. Thurian, une haute personnalité de l'Armée du salut : la maréchale Booth, un simple fidèle calviniste : M. G. Schmied. Il les présente, dans son Introduction, avec le souci de donner ces témoignages pour ce qu'ils sont, mais rien de plus : des passerelles entre nos positions catholiques et les positions protestantes. Si l'on met à part des expressions incomplètes ou inexactes, il y a de vraies beautés, notamment, dans le parallèle institué par le pasteur A. Brémond entre Eve et Marie ; de même dans la contemplation de Marie au pied de la croix, par le pasteur de Saussure. Tous sont d'accord, semble-t-il, sur deux points : 1° les catholiques parlent trop de la Vierge ; 2° les protestants n'en parlent pas assez. Ils ne prendraient donc pas à leur compte le mot célèbre : *de Maria nunquam satis !* On lira ensuite avec grand profit l'article de Jean Guitton, et celui du R. P. Ganne, S. J., lesquels présentent l'essentiel de la vérité catholique. Disons en terminant que nous voudrions que l'on tînt compte de ce mot poignant de Péguy : « La Vierge est le dernier recours, la dernière pureté, le patronage dernier. » Un tel cri explique ce que les protestants considèrent comme un culte excessif de Marie. Le drame de la vie a certes des passages difficiles et Péguy le savait bien !

Marie, Mère de Jésus, selon SHOLEM ASCH. — Traduit de l'anglais par Eug. Bestaux. — In-8 de 525 p., 930 f. — Paris, Calman-Lévy, 1951.

L'auteur est juif. Des pièces de théâtre et des romans ont fait sa réputation. Il a écrit en hébreu populaire, le yiddich, et en anglais. Le présent ouvrage est paru, croyons-nous, aux Etats-Unis.

Scholem Asch a voulu traiter son sujet avec respect et sympathie. Mais n'ayant pas la foi chrétienne, il part de deux données qui faussent irrémédiablement sa perspective : 1° Jésus n'est pas Dieu ; il est seulement le Messie, c'est-à-dire un prophète éminent mort pour la rédemption de son peuple et du monde ; 2° Marie l'a conçu miraculeusement, et enfanté sans douleur ; mais elle a eu ensuite de Joseph cinq autres enfants : quatre fils et une fille, parmi lesquels Jésus a grandi à Nazareth.

La source essentielle est l'Evangile ; l'Ancien Testament est cité et quelques-uns de ses apocryphes utilisés, à l'exclusion des apocryphes du N. T. La méthode consiste à prendre quelques faits dans l'Evangile, en les isolant de leur contexte ; puis à les traiter en les amplifiant. On utilise pour cela : 1° la connaissance des mœurs juives, mais en reportant fréquemment au Ier siècle de notre ère les mœurs et discussions des juifs d'aujourd'hui ; 2° la connaissance, au moins sommaire, de la géographie palestinienne et de l'histoire, mais donnant lieu à de très longues descriptions ; 3° le goût pour les états d'âmes étranges et les visions imaginatives, attribuées gratuitement à Marie et à d'autres personnages.

En réalité, nous avons ici une vie romancée, avec toutes les défectuosités de ce genre faux, aggravées par un grand nombre d'inexactitudes de tout genre, imputables, les unes au prote, d'autres au traducteur, mais les plus lourdes à l'auteur même. Ce livre devra être déconseillé au public chrétien, qui n'y apprendrait rien de ce que fut réellement Marie, mais seulement la représentation que s'est faite d'elle un romancier dont le talent, malgré de bonnes intentions, n'était pas au niveau du sujet traité.

Aloysius ROCHE. — **Apologetics for the pulpit. — In-12, relié toile, 18 sh. — Londres, Burns Oates, 1951.**

Cette réédition de lectures à caractère apologétique offre l'avantage de grouper trois volumes en un seul. D'où les trois parties de cet ouvrage : dogme et fondements de la religion ; traité proprement apologétique de l'Eglise ; enfin sacrements et vie liturgique. Chaque lecture est courte mais complète, facilement intelligible et bien documentée. Peut-être certaines affirmations gagneraient-elles à être moins absolues, quoique nécessairement sommaires, en des domaines encore incertains. L'insistance sur l'histoire du protestantisme, notamment de l'anglicanisme, et sur la démonstration des points qui séparent catholiques et anglicans, indique que cet ouvrage émane d'un catholique d'Angleterre, et c'est en ce pays qu'il sera le plus utile.

A. BEARZOTTI. — **La Religione in forma apologetica. — Trois vol. in-16 de 142, 160 et 154 pages, 450, 500 et 500 lire. — Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo (Italie).**

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs de langue italienne le cours d'apologétique que le professeur Bearzotti destine aux séminaristes des classes secondaires. Il s'agit, comme l'indique le titre général, d'un exposé de « la religion catholique en forme apologétique », la raison intervenant fréquemment pour montrer le bien fondé du dogme. Dans le premier volume, l'auteur formule le principe générateur de tout son enseignement : l'existence de Dieu auteur de la vie, des êtres contingents, de la loi morale, l'âme humaine, sa spiritualité et son immortalité. Les rapports de l'homme à Dieu se traduisent par la religion. Il montre que la vraie religion ne peut être que la religion fondée par le Christ, dont la divinité est incontestablement manifestée dans les évangiles, grâce aux miracles, aux prophéties et à la résurrection du Christ lui-même.

Jusque là, le lecteur était conduit « à la recherche de la vérité » ; le deuxième volume lui en donne « la vision ». C'est par l'enseignement infaillible de l'Eglise et du Pape. Il s'agit évidemment de l'Eglise romaine, que ses notes font clairement connaître comme la vraie Eglise du Christ. Cet enseignement promulgue une « foi raisonnable », c'est-à-dire appuyée sur de sérieux motifs de crédibilité : paternité de Dieu, mystère de la Trinité, création, état d'innocence et chute du premier homme, providence, rédemption et corps mystique, Marie la Vierge très sainte, anges, fin du monde et de l'humanité avec une vue sur les destinées dans l'au-delà, enfer, purgatoire, paradis.

Le troisième volume est un « envol vers la vision béatifiante ». C'est toute la morale chrétienne qu'à la suite du Christ, de S. Jean et de la tradition l'auteur résume dans le précepte de la charité. Cet exposé est ce qu'il y a de plus personnel et de plus suggestif dans l'ouvrage. La suite est plus classique : étude de la grâce, de la prière et des sacrements.

Assez fréquemment, le développement s'arrête pour aborder, en passant, quelques questions d'actualité : transformisme, mouvement œcuménique, objections contre l'Eglise, communisme et christianisme : très discrètement et sobrement, comme il convient dans un manuel.

On lira avec une certaine curiosité une lettre adressée par « un ami » à l'auteur, où l'on relève certaines critiques qui ne sont pas toutes justifiées : l'abondance des sous-entendus et l'absence d'idées intermédiaires cause parfois une certaine obscurité que dissipe cependant une seconde lecture méditée. Sortant des cadres traditionnels (pas tellement, à notre avis), l'ouvrage pourra plaire aux uns, déplaire aux autres. Nous retiendrons volontiers la remarque faite au sujet de l'emploi prématuré de termes philosophiques et théologiques avec lesquels de jeunes séminaristes ne sont pas familiarisés. Et nous ajouterons, pour notre compte, quelques méconnaissances, çà et là, des données historiques et critiques concernant certains points spéciaux. Signalons entre autres la controverse pascale et les soixante-dix semaines de Daniel.

Mais cela enlève rien à la valeur doctrinale de cette apologétique élémentaire, cohérente et complète.

Maurice ZUNDEL. — **Rencontre du Christ. — In-12 de 224 p. — Editions ouvrières, 12, avenue Sœur-Rosalie, Paris.**

L'auteur nous prévient qu'il publie un « cours », sans doute un cours supérieur de religion, « destiné à un jeune auditoire qui se renouvelait d'année en année ». Ce sont plutôt des notes de professeur, sous forme de questions et réponses, qui appellent un commentaire oral. On y trouve des redites, des définitions approximatives reprises ailleurs pour être complétées sous un aspect différent. Les thèmes essentiels : Dieu, Création, Surnature, Trinité, Communion des Saints, Bible et mystère de Jésus, paraissent faire l'objet d'un choix arbitraire et se succèdent sans lien apparent. Bref, le lecteur a l'impression d'une simple ébauche.

Nous n'oserions dire que les sujets sont toujours traités d'une manière adaptée à l'intelligence d'adolescents : c'est ainsi que des considérations philosophiques sur la notion de temps voisinent avec un exposé de la théologie trinitaire y compris la distinction classique entre l'*esse in* et l'*esse ad*. Des questions difficiles d'exégèse sont également abordées. Mais surtout les définitions imprécises abondent, susceptibles certes d'une interprétation acceptable, mais posant plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Relevons entre autres : conscience = exigence

d'être (p. 11) ; matière = limite de l'être fini (p. 15) ; foi = rencontre de Dieu (p. 16) ; corps = manifestation de l'esprit ; esprit = capacité de Dieu (p. 21), etc. La philosophie thomiste, recommandée par le magistère de l'Eglise, rend un autre son.

Cette ambiguïté, déjà discutable en matière de philosophie, devient dangereuse quand il s'agit des fondements de la foi. Pourquoi s'écarter de la notion traditionnelle du miracle pour définir celui-ci : « Une manifestation de l'Esprit dans un monde devenu soudain présent » (p. 60) ? L'auteur, pour le discerner, en appelle à des critères subjectifs ou moraux : « la fin, le but spirituel, la sainteté à laquelle il est ordonné (p. 67)... Le miracle répond à une intuition religieuse de la Présence divine » (p. 172). La théologie catholique, sans exclure ces critères, en connaît d'autres plus certains.

Il y a bien des passages ambigus dans ce qui est dit de la Bible. Ainsi nous lisons (p. 88) : « Si on découvre dans la Bible des erreurs scientifiques ou historiques, il ne faut pas s'en étonner, ce sont des erreurs matérielles qui ne portent pas sur l'objet propre des livres sacrés, qui est surnaturel »...

Nous reconnaissons volontiers que l'on trouve dans ce livre des aperçus qui ne manquent pas de profondeur. Mais nous ne pouvons le conseiller à nos lecteurs tant qu'il n'aura pas été l'objet d'une sérieuse révision.

Yvan KOLOGRIVOF. — Le Verbe de vie. — In-8 de 260 p., 600 f. — Bruges (et Paris-6e, 66, rue Bonaparte), Beyaert, 1951.

Pour saisir toute l'importance de ce livre, il convient de présenter d'abord son auteur.

Né en Russie d'une famille très ancienne, il fit, comme officier de la Garde, la guerre de 1914 et s'exila après la révolution. Converti au catholicisme, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1921, y devint prêtre et se consacra à l'apostolat de la plume en écrivant en russe, en allemand, en italien, en français (*Somme catholique contre les Sans-Dieu*. Cf. *Ami*, 1950, p. 542). Le présent ouvrage parut en allemand (Ratisbonne, Pustet, 1938) et vient d'être traduit par M. Descarreaux.

Le plan en est simple, et même classique, car il est analogue à celui de la *Somme* de saint Thomas. On nous y montre le Verbe vivant en Dieu (Introduction), le Dieu vivant créant le monde (ch. I), le Verbe s'unissant à une nature humaine (ch. II), l'Homme-Dieu qui en résulte (III), la prévarication d'Adam (IV), la douloureuse Incarnation Rédemptrice qui en est la conséquence (V), Jésus Docteur (VI), Jésus Victime expiatoire (VII), le sens de la vie humaine considérée à la lumière de ces vérités et de ces faits (VIII). Les notes nombreuses sont fâcheusement rejetées à la fin du volume.

La forte théologie ramassée dans ces pages prend tout son prix : 1° de la vaste culture patristique de l'auteur, de sa connaissance vécue du christianisme orthodoxe russe et des littératures slaves, germaniques et latines ; 2° de ce que l'expérience du converti donne à son exposé une sorte de vibration personnelle ; 3° de ce qu'une vue générale de l'histoire, un « sens cosmique », comme on dit aujourd'hui, nous montre, ici comme dans le grand Soloviev après saint Paul, la nature entière appelée à participer un jour aux bienfaits de l'Incarnation rédemptrice.

Nous pensons que le clergé gagnera beaucoup à s'inspirer de ce livre pour sa pensée et sa piété. On le conseillera aussi aux chrétiens cultivés. Enfin il est un de ceux que l'on mettra aux mains de nos « frères séparés », orthodoxes et même protestants, pour éveiller et développer en eux la nostalgie de la vérité révélée intégrale dont l'Eglise catholique possède le trésor.

René et Marie-Louise ANDRE. — Avec Jésus vers le Père. — Gr. in-8 de 80 p., 180 f., franco 210 f. — Librairie des Editions E. Robert, 5, avenue du Doyenné, Lyon (c. c. p. Lyon 2383.38).

C'est un essai de pré-catéchisme qui s'adresse aux enfants de six à huit ans. Il a été élaboré d'après les résultats d'une expérience renouvelée pendant plusieurs années : on a ainsi été amené à tenir compte du fait, maintes fois constaté, que l'enfant est peu porté à raisonner ; il lui faut la contemplation du créé, le récit de la vie et de l'œuvre de Jésus, pour concevoir quelque idée de la nature de Dieu et de son amour pour les hommes. Par ailleurs, son esprit est comme d'instinct tourné vers le divin.

De là l'ordonnance du livre. Des trente-six leçons qui le composent dix étudient l'existence et la nature de Dieu, dix-huit font connaître Jésus-Christ ; les huit dernières sont une préparation directe à la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Elles ne consistent pas en questions et réponses, mais partent d'un fait concret que les enfants peuvent facilement se représenter, pour aboutir par une recherche personnelle à la conclusion qui en forme le thème. Chacune d'elles est illustrée d'une image et suivie d'un questionnaire.

Est-ce un raisonnement exact que de dire, p. 22 : « Comme il n'est qu'un esprit, le bon Dieu est partout à la fois » ? La spiritualité de la nature divine n'est pas la raison de son infinité. P. 62 on raconte que l'Ascension de Jésus eut lieu à Béthanie. L'expression de S. Luc « (*In Bethaniam* » (XXIV, 50) signifie simplement : « Jusque vers Béthanie ». La tradition a placé le lieu de l'Ascension sur le Mont des Oliviers, là où s'est élevée dans la suite l'église de l'Eléona.

---

1. A l'écoute du Bon Dieu. Manuel de catéchisme biblique. — Gr. in-8 illustré de 130 p. — En vente à l'évêché de Soleure (Suisse).

2. Marie FARGUES. — Dieu aime les hommes. — In-12 cartonné de 228 p., 180 f. — Mame, Paris et Tours.

I. — Edité en 1949, *A l'écoute du Bon Dieu* a été déclaré par S. Exc. Mgr l'Evêque de Bâle et Lugano manuel de catéchisme officiel et obligatoire pour tous les élèves catholiques de langue française du diocèse. Fruit d'une longue expérience, composé avec beaucoup de soins, mis au point d'après les remarques du clergé paroissial, il est conçu d'après un plan original : l'union méthodique de la Bible et du catéchisme.

Chaque leçon commence par un récit biblique illustré, d'où se dégage une vérité particulière que le catéchiste devra expliquer. Cet exposé aboutit aux remarques personnelles et résolutions que l'écolier formulera tout naturellement. Un petit nombre de questions et réponses est appelé, en conclusion, à servir d'aide-mémoire pour graver dans l'esprit l'enseignement reçu. Ces questions, d'ailleurs, sont graduées suivant leur difficulté et l'âge de l'élève.

On voit par là combien cette méthode diffère de celle du catéchisme traditionnel. Sa valeur pédagogique est indiscutable. Le livre lui-même se présente sous un aspect luxueux, du moins pour le lecteur français ; encore que son prix ne soit pas indiqué, l'on devine qu'il serait peu à la portée des bourses à monnaie dévaluée. Le Français moyen sera contraint de se contenter d'ouvrages similaires plus abordables, édités par nos librairies.

II. — Destiné aux enfants de 8 à 10 ans, le nouveau livre de Mme Fargues a pour but de développer en eux le sens de Dieu. Il suppose un travail personnel de l'élève, qui ne se contentera pas d'apprendre mécaniquement un texte plus ou moins intelligible. Il le force pour ainsi dire à considérer sous ses différents aspects la vérité enseignée, à se l'assimiler et à en déduire des conclusions pratiques. Des phases rythmées pouvant être chan-

tées facilitent le travail de la mémoire : c'est la méthode dont se servit avec succès S. Grignion de Montfort au cours de ses missions.

Un abrégé du catéchisme national et de l'Evangile forme l'essentiel du manuel. Une partie notable de celui-ci contient des sujets d'observation, de dessin, de rédaction, de recherches. Pour chaque leçon on en compte de trois à six, entre lesquels l'élève choisira selon son intérêt et ses aptitudes.

C'est aux résultats qu'on mesure la valeur d'une méthode pédagogique. Celle-ci a pour elle l'expérience et le succès, car depuis 1942 elle est utilisée dans la paroisse populaire de St-Germain de Charonne, dont les catéchismes constituent la première école d'application du cours de formation du diocèse de Paris.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques par A. de MEYER et Et. van CAUWENBERGH. — Fasc. LXIV à LXVII : Cantabri-Ceuta. — Paris, Letouzey, 1950.

Le fasc. LXIII (cf. *Ami*, 1948, p. 703) commençait *Cantabri* ; depuis, cinq nouveaux fascicules ont paru, dont les articles concernent toutes les époques de la vie de l'Eglise et toutes les parties du monde. Voici les 4 premiers.

L'Antiquité nous offre, par exemple, Martianus *Capella*, écrivain latin dont l'encyclopédie exerça une influence considérable, dans les écoles du Moyen Age ; Jean *Cassien*, son contemporain (environ 360 - 434), moine, prêtre et écrivain ecclésiastique ; *Cassiodore* (vers 485-580), transition entre l'Antiquité et le Moyen Age, homme politique trop peu fier, écrivain latin, fondateur du Vivarium, dont il partageait la vie monastique, « sans être vraiment moine » lui-même. Son influence fut celle d'un pédagogue, d'un bibliographe et d'un bibliophile plutôt que d'un penseur. A ces trois auteurs, dom Cappuyns, spécialiste le plus qualifié a consacré de solides articles (le dernier un peu long), qui révisent les positions des ouvrages antérieurs. — Sainte *Catherine* d'Alexandrie est encore aujourd'hui très populaire ; il n'empêche que sa légende est un pur roman ; dix homonymes la suivent, dont *Ste Catherine de Gênes*, *Ste C. de Sienne* et *Ste C. Labouré*. Sainte *Cécile* aussi populaire, mais dont la légende tant racontée ne laisse pas d'être un des sujets les plus embrouillés de toute l'hagiographie romaine.

Le regretté chanoine Drioux († 1949), notre collaborateur, a rédigé sur des institutions (*Capitulaires*) ou des souverains mérovingiens et carolingiens (les 4 *Carloman*, les 2 *Caribert*) des notices qui sont des modèles du genre par la précision, la fermeté et la sûreté de l'information. Au Moyen Age également appartiennent S. *Césaire d'Arles* (470-542), le pasteur au zèle admirable, très représentatif de l'épiscopat de son époque ; S. Pierre *Célestin*, le pape démissionnaire, dont l'histoire pose d'épineux problèmes, résolument abordés par sa notice. L'association des *Capuciés* (fin du XII^e^ s.), dont le but était de lutter contre les routiers-brigands ; les 3 *Canut* ; les 8 *Casimir*, ducs ou rois de Pologne, dont M. le ch. David, en spécialiste averti démêle l'action.

De l'époque moderne, parmi les nombreux prêtres, prélats, religieux ou religieuses auxquels une notice a été consacrée, relevons *Carlstadt*, émule et compatriote de Luther, le cardinal *Caprara*, légat en France auprès de Napoléon I^er^.

La géographie n'est pas moins bien servie que l'histoire. Parmi d'autres, l'ancien diocèse de *Castres*, celui de *Carcassonne* ; d'Angleterre, celui de *Cantorbéry* bénéficient de notices éclairées par une précieuse carte ; d'Italie, ceux de *Capoue*, *Catane* sont les plus notoires ; d'Afrique romaine, à côté de minuscules évêchés totalement disparus, *Carthage* garde du prestige : la copieuse étude des P.P. Ferron et Lapeyre, érudits expérimentés en retrace, jusqu'à nos jours, l'histoire, sous ses multiples aspects. Les sept villes épiscopales du nom de *Césarée* se situent sur un éventail assez large.

On n'a pas oublié non plus les diocèses d'Espagne, d'Allemagne, d'Irlande, de l'Amérique du nord, du centre et du sud, des Philippines, de la Chine (*Canton*), de l'Orient chrétien, particulièrement byzantin. Ces derniers sont étudiés par des Assomptionistes français, de solide réputation érudite, comme les P. P. Grumel et Janin. *Carmel* expose la géographie et l'histoire de l'ordre avec sa spiritualité et sa vie intellectuelle. Les *Célestins* eurent leur temps de popularité, surtout en France, mais depuis leur suppression, une tentative de restauration ne rencontra aucun succès.

La richesse d'information de l'ensemble sera très appréciée, d'ailleurs plus d'un article apporte des résultats nouveaux ; toutefois, pour une publication plus rapide de l'ouvrage, on souhaiterait plus de brièveté à quelques articles. On regrette, par contre, l'absence de *Capitulations* (conventions qui régirent si longtemps les rapports entre la France et le Proche Orient chrétien et furent renouvelées tant de fois !), l'exiguïté de *Castille*, qui se devait de nous préciser les caractéristiques de la vie religieuse de cette province. Ste *Catherine* d'Alex. omet de citer certains travaux non négligeables des Bollandistes. *Cauchon* n'apparaît pas comme une œuvre de critique ferme et judicieusement éclairée ; ainsi une phrase qui se termine par des points de suspension, tente, par le vague de son insinuaion, de réduire à peu de chose, les charges que le procès de réhabilitation de Ste Jeanne d'Arc, fait peser sur la mémoire de l'évêque de Beauvais.

Ces remarques ne veulent que souligner l'intérêt porté à l'ouvrage, et le plaisir de voir débuter le t. XII.

Dom Paul ANTIN, O. S. B. — Essai sur saint Jérôme. — In-12 de 268 p. — Paris, Letouzey, 1951.

Même après avoir étudié la biographie du P. Cavallera [1] il faut lire cet ouvrage, qui est mieux qu'un « essai ».

Deux qualités le recommandent. Reprenant la tradition de grands Mauristes, Dom Antin n'écrit rien qui ne puisse être justifié par une citation, le plus souvent empruntée à saint Jérôme lui-même. Et de plus, humaniste averti et en cela disciple du saint, il assortit aux textes scripturaires des citations classiques, le plus souvent prises aux poètes latins.

Ces éléments sont fondus dans un style concis, très travaillé (un peu trop parfois, et sentant la « thèse » d'un étudiant en mal de grade à conquérir), parsemé de formules truculentes (saint Jérôme en offre un arsenal inépuisable) ou spirituelles (Dom A. les voit éclore nombreuses sous sa plume élégante autant qu'érudite). Le résultat est un livre d'une lecture attachante, burinant de saint Jérôme un portrait où les traits lumineux sont accusés autant que les ombres et d'où se dégage la figure très originale d'un vrai saint. Des caricatures trop fréquentes en ont été dessinées. Elles ne doivent faire oublier ni la science, ni la charité, ni la lutte contre soi-même, ni l'influence bienfaisante au sein de l'Eglise, qui ont pleinement mérité à ce « lion » sa place parmi les quatre grands « Docteurs » de l'Occident chrétien.

Quiconque aura étudié le présent « essai » évitera les jugements hâtifs et superficiels et saura garder sa vénération pour celui qui, avec un tempérament si terriblement humain, sut devenir un authentique et grand saint.

V. MARMOITON, S. J. — Pie X. — In-12 de 160 p., 145 f. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1951.

La prochaine béatification de Pie X ramène l'attention de tous les chrétiens sur ce grand Pape, déjà connu, chez nous, par la biographie de René Bazin. Le P. Marmoiton a repris le travail de son devancier, en le complétant à l'aide de ce qui a été publié jusqu'ici de l'immense documentation rassemblée par les procès apostoliques.

[1] Deux vol. in-8 ; Louvain 1922.